Die Berge

in der

Poesie und Kunst der Alten.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doctorwürde

eingereicht

an der philosophischen Fakultät

der

Universität München

von

Adolph Gerber.

München, 1882.

Kgl. Hof- u. Universitäts-Buchdruckerei von Dr. C. Wolf & Sohn in München.

Die Berge

in der

Poesie und Kunst der Alten.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doctorwürde

eingereicht

an der philosophischen Fakultät

der

Universität München

von

Adolph Gerber.

München, 1882.

Kgl. Hof- u. Universitäts-Buchdruckerei von Dr. C. Wolf & Sohn in München.

Die Poesie und Kunst der Alten.

MEINEM VATER

WILHELM GERBER

HAUPTPFARRER IN BORSFLETH

IN KINDLICHER LIEBE UND DANKBARKEIT

GEWIDMET.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41554609_0152

Die Berge in der Poesie und Kunst der Alten.

Die vorliegende Arbeit, welche, abgesehen von einer Reihe durch den separaten Druck bedingten Aenderungen und Zusätzen, den letzten Theil einer demnächst erscheinenden Abhandlung über Naturpersonification in Poesie und Kunst der Alten bildet, hat sich die Aufgabe gestellt, zu untersuchen, inwieweit in der Poesie oder Kunst der Griechen, Alexandriner und Römer den Bergen menschliche Gestalt geliehen wird. Eben die gemeinsame Betrachtung der Dichter und Künstler hat zu Resultaten geführt, die von den bisher geltenden Ansichten über die Berggötter erheblich abweichen und auch über die Ergebnisse der letzten Behandlung dieses Gegenstandes durch Wieseler[1]) hinausgehen.

Bevor wir die Berge selber besprechen, ist es nothwendig, einige Bemerkungen über das Verhältniss der Poesie zur Kunst vorauszuschicken, einige häufig anzuwendende Bezeichnungen zu definiren und auf andere wirkliche oder dafür geltende Naturpersonificationen einen Blick zu werfen.

Kunst und Poesie eines Volkes und einer Zeit wurzeln

---

[1]) „Einige Bemerkungen über die Darstellungen der Berggottheiten in der classischen Kunst.“ Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-August Universität zu Göttingen. 1876 p. 53 ff.

in demselben Boden; es muss in den Erzeugnissen beider, soweit sie sich auf denselben Stoff beziehen, auch derselbe Geist herrschen. Man vergleiche das Ethos und die Erhabenheit aeschyleischer und polygnotischer Charaktere, die sanftere Anmuth und vollendet harmonische Durchbildung edelsten Menschenthums in den Festfeiernden des Parthenonfrieses und in der sophokleischen Tragödie; nicht minder aber beachte man, dass römischer Poesie und Kunst im Gegensatz zur griechischen das subjective Theilnehmen des Locales an allen Handlungen, die in seinem Bereiche geschehen, in gleicher Weise eigen ist.

Die geistige Uebereinstimmung vorausgesetzt sprechen Poesie und Kunst in den besten Zeiten jede ihre eigene Sprache. Homer[2]) lässt das nahrungspendende Gefilde den Erechtheus gebären, der Künstler[3]) zeigt uns eine Mutter, welche ein Kind aus dem Erdboden hervorreicht; in ähnlicher Weise wird noch bei Dichtern der Anthologie[4]) Aphrodite von dem wirklichen Meere geboren, während an der Basis des Weihgeschenkes des Herodes Atticus in Korinth[5]) die Thalassa die Aphrodite emporhaltend gebildet war.

Sobald wir jedoch von den Gestalten, welche der Mythos direct oder indirect darbot, absehen, kann der Künstler dem Dichter wohl auf dem Gebiete der unsinnlichen, nicht aber auf dem der sinnlichen Welt ungehindert folgen; denn dieser kann den Dingen in ihrer natürlichen Erscheinung menschliche Empfindung leihen, jener bedarf dazu der Vermittlung der menschlichen Gestalt. Unschwer entlehnt da-

---

[2]) B. 546. Οἳ δ' ἄρ' Ἀθήνας εἶχον, εὐκτίμενον πτολίεθρον
Δήμου Ἐρεχθῆος μεγαλήτορος, ὃν ποτ' Ἀθήνη
Θρέψε, Διὸς θυγάτηρ, τέκε δὲ ζείδωρος ἄρουρα

[3]) Stark: De Tellure dea. p. 30 ff.

[4]) Meleager von Gadara: Anthologia Palatina ed. Dübner V. 180. 5.
Antipater von Sidon: ibd. XVI, 178.
Leonidas von Tarent: ibd. XVI, 182.

[5]) Paus. II, 1. 8.

gegen umgekehrt eine reflectirende Poesie von der Kunst Gestalten in einem Sinne, welcher einem unmittelbaren poetischen Empfinden widerstrebt.[6])

Von dem Verhältnisse der Kunst zur Poesie, welches für die Berge keiner weiteren Erörterung bedarf, gehen wir zur Aufstellung und Definirung der wichtigsten vorkommenden Bezeichnungen über.

Personification bedeutet uns die menschliche Beseelung und Verkörperung eines Gegenstandes der sinnlichen oder unsinnlichen Welt; als Personifizirung[7]) oder Verleihen von Persönlichkeit bezeichnen wir dagegen eine bloss menschliche Beseelung ohne gleichzeitige Verkörperung.

Unter den Personificationen scheiden wir die mythologischen und die ihnen analog geschaffenen poetischen von den begrifflichen. Schon bei den Griechen der homerischen Welt sind erstere fast alle so geistige Wesen, dass sie nicht mehr Verkörperungen von Naturgegenständen bilden, sondern als selbständige Individualitäten im Reiche der Natur walten, und sogar bei Erde und Flüssen, welche stets mit ihren Elementen identisch bleiben, scheidet sich doch die mythologische Gestalt von Erde und Fluss der umgebenden Natur. Die mythologischen Personificationen sind demnach volle freie Persönlichkeiten.

Im Gegensatz dazu sind die begrifflichen Personificationen keine lebensvollen Persönlichkeiten, sondern menschliche Bilder für den Begriff eines Gegenstandes; es zeigt sich dabei gleichwohl die eigenthümliche Erscheinung, dass ihnen,

---

[6]) Anstatt einzelne Beispiele anzuführen, erinnern wir nur an die häufige Verwendung von Flussgöttern und Nymphen an Stelle von Flüssen und Quellen bei römischen Dichtern.

[7]) Obwohl es gewagt sein dürfte, mit den Bezeichnungen „Personification“ und „Personifizirung“ verschiedene Begriffe zu verbinden, so erlauben wir uns doch diese Scheidung in Ermangelung eines besseren Ausdrucks.

weil sie einmal menschlich gebildet waren, trotz ihrer begrifflichen Natur dennoch oft wieder lebendige Persönlichkeit gegeben wird.

Localpersonificationen nennen wir endlich unter den Personificationen nur diejenigen, welche ein bestimmtes Local als an seinem ihm geographisch zukommenden Orte befindlich in sich darstellen. In Folge dessen sind Personificationen, die noch mythologisch sind, nothwendig niemals streng local, während andererseits die begrifflichen durchaus nicht allgemein zugleich local sind, sondern nur soweit sie obige Bedingung vollständig erfüllen.[8])

Während eine Personification immer sowohl das geistige als das körperliche Wesen eines Gegenstandes umfasst, gibt es auch Fälle, wo nur das geistige Wesen eines solchen durch eine menschliche Gestalt verkörpert ist, die wir vielleicht am meisten in Uebereinstimmung mit der üblichen Terminologie als Gott des bezüglichen Gegenstandes bezeichnen dürfen. Da der Grieche nie Körper und Seele in der Natur scheidet, ohne dass das Seelische sofort individuelles Leben gewinnt und somit nicht länger unmittelbar an das Körperliche gebunden ist, so erscheinen solche „Götter" auch nicht bei ihm, sondern nur bei den Römern, denen eine derartige Trennung durchaus geläufig ist. Schon wegen der engen Zusammengehörigkeit mit dem physischen Local, von dem solche Gestalten nur durch begriffliches Denken getrennt sind, sind sie stets Localgötter.

Neben Localpersonificationen, welche ein Local in sich darstellen, und Localgöttern, welche das geistige Wesen eines Locales sind, kann man drittens noch von Localbezeichnungen reden. Dieses darf dann geschehen, wenn ein Local durch mythologische Personen oder Menschen

---

[8]) Wohl begriffliche Personificationen, aber nicht Localpersonificationen sind z. B. die meisten philostratischen Fluss- und Länderdarstellungen.

bezw. Thiere, welche sich an demselben aufzuhalten pflegen, angedeutet oder bezeichnet ist, ein Fall, in dem diese Wesen aber keineswegs die Empfindung des Locals, sondern ihre eigene kund thun.

Endlich sei hier noch auf den Unterschied zwischen Personification und Repräsentant bezw. Vertreter hingewiesen, ein Unterschied, dessen Nichtberücksichtigung zu nur allzuvielen Irrthümern Anlass gegeben hat. Die Personification ist dasjenige, was sie bezeichnet, der Vertreter dagegen ist nicht selber das, was er vertritt, sondern steht nur in mehr oder minder engem Zusammenhange mit demselben.

Gehörte die Personification vorzugsweise der Kunst an, so ist die Personifizirung das eigentliche Gebiet der Poesie; während in derselben Gegenstände der unsinnlichen Welt als Personificationen erscheinen, wird den Naturgegenständen — die Mythologie ist eine Welt für sich — in wahrer Poesie nur die Personifizirung zu Theil.

Wollte man gegen die Stichhaltigkeit dieses Satzes die Uebertragung von Namen menschlicher Körpertheile auf Dinge in der Natur anführen, so ist dieser Einwand doch bei näherer Prüfung ein unbegründeter. Mag es auch nicht völlig ausgeschlossen sein, dass eine ganz kindliche Phantasie in einer Zeit des griechischen Volkes, welche weit hinter der homerischen zurückliegt, den Dingen um sich her wirklich allgemein menschliche Gestalt gegeben habe, so kann der Mensch doch sehr wohl auch Bezeichnungen von sich aus gleich in allgemeinerer Bedeutung auf die Natur übertragen haben. Wenn er z. B. die Gipfel der Berge oder Bäume Häupter nannte, den Rand eines Hügels oder das Ufer eines Flusses Augenbraue, so braucht er sich desshalb diese Gegenstände nicht in menschlicher Gestalt gedacht zu haben. Jedenfalls gilt aber von der ganzen uns bekannten griechischen Poesie in noch weit höherem Grade, als Hense[9]) es

[9]) Poetische Personification in griechischen Dichtungen mit Berück-

annimmt, dass die von menschlichen Körpern auf die Natur übertragenen Bezeichnungen ihre eigentliche personifizirende Kraft völlig eingebüsst haben.

Unter den poetischen Personificirungen selber gilt es endlich, wenn wir uns dieses Ausdrucks bedienen dürfen, eigentliche und uneigentliche zu scheiden. Eine uneigentliche Personifizirung erkennen wir dort, wo einem Naturgegenstande in Folge göttlicher Nähe, wunderbaren Gesanges oder gar nur im Affecte oder dadurch, dass er redend eingeführt ist, Persönlichkeit gelichen wird. Die Majestät der Götter, die Macht des Gesanges zeigt sich gerade in der Beseelung des sonst Leblosen, die Gewalt der Leidenschaft oder Schuld findet ebenso in der Beseelung dessen, was keine Empfindung hat, den rührendsten und am meisten tragischen Ausdruck, und selbst die bei den Griechen so ausserordentlich gebräuchliche Form, dass ein Grabhügel oder dgl. in Epigrammen redend eingeführt oder angeredet wird, schliesst auch noch keine durchgehende Personifizirung desselben gegenüber andern in seinem Lokalbereiche vor sich gehenden Ereignissen ein. Die eigentliche Personifizirung tritt dagegen erst dann ein, wenn ein Naturgegenstand einer weder aus dem Gange der gewöhnlichen Weltordnung fallenden, noch ihn selber direkt betreffenden Handlung gegenüber subjectiven menschlichen Antheil nimmt, und dieser Antheil vom Dichter besonders hervorgehoben wird. Bei den mitgetheilten Zwecken unsrer Untersuchung kann es selbstverständlich nicht unsre Aufgabe sein, auf alle poetischen Personifizirungen einzugehen, da nur den von uns als eigentlichen bezeichneten gegenüber in der Kunst Entsprechendes erwartet werden darf; trotzdem wird es sich indessen zur grösseren Klarstellung nicht überall vermeiden lassen, auch die uneigentlichen zu berühren.

---

sichtigung lateinischer Dichter und Shakspeare's. I. Th. Halle 1868, p. 1 u. a.

Im dritten Theile der Einleitung betrachten wir kurz die Entstehung der Personificationen der Erde und eines Theiles der Länder, ferner diejenigen der Flüsse und endlich die des anderen Theiles der Länder und der Städte.

Die mütterliche Gestalt der Erde ist nicht entstanden auf dem Wege einer Phantasie, welche die Natur nach ihren Erscheinungsformen in menschliche Gestalten verwandelte, sondern durch den Mythus, welcher ein dem natürlichen Verhältniss der Erde zum Himmel und zum Menschen adaequates Bild suchte,[10]) die eigentlichen Länderpersonificationen durch die die allgemeine Mutter Erde specialisirende Mythologie und Poesie.[11])

Ebensowenig erkannte der Grieche in der äusseren Erscheinungsform der Flüsse menschliche Gestalten, — es findet sich kein einziges Beispiel, dass ein Fluss in der Natur einer menschlichen Gestalt verglichen wäre,[12]) — sondern dadurch dass er nach einem wesensgleichen Ausdruck für die nährende und befruchtende Kraft des Stromes strebte, ward ihm dieser zur väterlichen Gottheit. Auch sahen die Alten nicht in den Flüssen wirkliche Stiere, Eber oder Widder, sondern nur die Wesensgleichheit liess sie solche Benennungen wählen, und die Wesensähnlichkeit[13]) des wilden und doch wieder zeugenden und befruchtenden Stieres mit dem brausenden und befruchtenden Strome erschien ihnen als eine so grosse, dass stiergestaltige Flüsse als volle individuelle Persönlichkeiten in die Mythen eingeführt wurden.

---

[10]) Welcker, Griech. Götterlehre, I, 56 ff. und 75 f.

[11]) Pindar Ol. VI, 84 f. IX. 20 Isthm.: I. 1; VII, 1; VIII, 17 ff.
Eurip. Iph. Aul. 1498; Troad. 222.
Anthol. Pal. ed. Dübner VII, 18,5; 78,3; 241.5; 428.13 u. s. f.
Vgl. auch Stark, a. a. O. p. 35 und 44.

[12]) Aelian, Var. Hist. II 33 hebt, da ihm der wahre Grund verborgen, mit Recht den Gegensatz zwischen dem natürlichen Flusse und seiner Darstellung durch einen Menschen oder Stier hervor.

[13]) Welcker, a. a. O. I, p. 64.

Ein anderer Theil der Länderpersonificationen und diejenigen der Städte sind ferner nicht nur keine Personificationen äusserer Erscheinungsformen der Natur; sondern überhaupt keine Naturpersonificationen; es sind vielmehr Darstellungen der Bevölkerungen der Länder und Städte, indem eine Gemeinschaft von Menschen im Wechsel der Generationen etwas an sich Lebendes und Einheitliches ist, dem nur die individuelle menschliche Gestalt geliehen zu werden braucht, um es zu voller Wesenheit zu erheben.[14]) Die Tyche von Antiochia endlich ist kein Naturbild der Stadt, sondern die specielle Göttin Tyche von Antiochia.[15])

Wie Erde, Länder, Flüsse nicht durch eine die äussere Erscheinungsformen der Natur menschlich gestaltende Phantasie, sondern durch den Mythus und die an denselben anknüpfende Poesie zu Personificationen gelangt sind, ebenso wenig ist dies bei irgend welchen anderen Naturpersonificationen der Fall. Da sich vielmehr für die Annahme einer solchen Naturbetrachtung bei den Griechen nirgends der geringste Anhaltspunkt findet, so war auch den Bergen dieser Weg zur Personification von vornherein verschlossen.[16]) Es blieb ihnen nur der mythologisch-poetische. Dass sie aber auch auf diesem weder personifizirt sind noch personifizirt werden konnten, soll im Folgenden nachgewiesen werden.

---

[14]) Hieher gehören die Paus IV, 31.10 und VIII, 30.10 angeführten Statuen von Theben und Megalopolis, der Demos bei Aristophanes und in den verschiedensten Kunstdarstellungen: Bruun, Künstlergesch. I, 387; II, 99. 109; ff. 154. 183 und viele andere.

[15]) Der genauere Nachweis wird in der grösseren Abhandlung des Verfassers geführt werden. Die Tyche befindet sich wohl in landschaftlicher Umgebung, ist deshalb aber nicht selber Landschaft.

[16]) Wenn Woermann: Die Landschaft in der Kunst der alten Völker p. 262 f. sagt: „Ueberhaupt ist die Bildung der Bergpersonificationen weniger stereotyp, als die der Flussgötter, wie die inviduelle Physiognomie verschiedener Berge denn auch von selbst zu verschiedener Gestaltung auffordert" so bleibt er den Nachweis auch nur einer einzigen solchen Bildung gleichwohl vollständig schuldig.

Wir beginnen mit der Ausscheidung des Atlas und Argaeus. Dieser ist ungriechisch und dunkel; jener ursprünglich ein Meeresriese und dann auch Himmelsträger;[17]) erst eine spätere Zeit[18]) liebte es, bald in mehr geistreicher, bald in platterer Weise die mythologische Gestalt des Atlas mit dem Berge gleichen Namens zu verbinden und endlich wie es Vergil thut, dem Berge geradezu menschliche Gestalt zu geben.

Aeneis: IV. 246:

jamque volans apicem et latera ardua cernit
Atlantis duri, caelum, qui vertice fulcit,
Atlantis, cinctum adsidue cui nubibus atris
Piniferum caput et vento pulsatur et imbri;
Nix umeros infusa tegit; tum flumina mento
Praecipitant senis et glacie riget horrida barba.

Im vollen Gegensatz zu einer solchen spielenden scheinbaren Personification des Berges Atlas lässt zunächst die hesiodische Theogonie, welche sogar den Pontos personifizirt, die Berge als Wohnsitze der Nymphen[19]) unbelebt.

Theog. 129:

Γείνατο δ' οὔρεα μακρὰ, θεῶν χαρίεντας ἐναύλους
Νυμφέων, ,άὶ ναίουσιν ἀν' οὔρεα βησσήεντα.

Ebenso sind auch sonst die Berge, anstatt selber wesenhaft zu sein, vielmehr an eine ganze Reihe von Gottheiten

---

[17]) Man vgl. α, 52 ff. mit δ, 385 f. Dazu auch Nägelsbach, Homerische Theologie, p. 87 ff. Aesch. Prom. 347 ff. und Hesiod Theog. 517 f. neben Herodot, IV. 184. Zum Ganzen vgl., Preller Griech. Mythologie. 3. Aufl. I, p. 460 ff.

[18]) Z. B.: Ovid Metam. IV 627 ff.
Silius Italicus Pun. I, 202 ff.
Claudian: ed Jeep. XXVIII, 379 f.; XXXVII, 23 f.

[19]) Es ist nicht richtig, wenn Preller a. a. O. I. p. 596 daraus folgert, es seien die Nymphen zugleich mit den Bergen erzeugt.

als todter Schauplatz vergeben. Zeus, der Höchste liebt es, auf ihnen zu thronen, weshalb demselben auf ihren Gipfeln zahlreiche Heiligthümer errichtet sind;[20]) Artemis jagt in den Bergen, wie sie bei Kallimachos den Zeus bittet.

Hymn. in Dianam v. 15:

Δὸς δέ μοι ἀμφιπόλους Ἀμνισίδας εἴκοσι νύμφας,
Αἵτε μοι ἐνδρομίδας τε καὶ ὀππότε μηκέτι λύγκας
Μήτ' ἐλάφους βάλλοιμι, θοὰς κύνας εὖ κομέοιεν.
Δὸς δέ μοι οὔρεα πάντα· πόλιν δέ μοι ἥν τινα νεῖμον,
Ἥντινα λῇς· σπαρνὸν γὰρ ὅτ' Ἄρτεμις ἄστυ κάτεισιν,
Οὔρεσιν οἰκήσω, πόλεσιν δ' ἐπιμίξομαι ἀνδρῶν
Μοῦνον ὅτ' ὀξείῃσιν ὑπ' ὠδίνεσσι γυναῖκες
Τειρόμεναι καλέουσι βοηθόον.

Dionysos[21]) und die phrygische Rhea[22]) durchziehen die Gebirge mit ihrem Thiasos, vor allem bleiben sie aber, was sie schon bei Hesiod gewesen, die Wohnsitze der Nymphen und kein andrer Gott ist in den Bergen besonders in hellenistischer Zeit so heimisch als der ursprünglich specifisch arkadische Pan.[23])

Den besten Beweis dafür, wie dem griechischen Volksglauben die Berge selber für todt galten, liefern endlich die thätigen Berge, die Vulkane. Wenn irgendwo, so hätte es hier doch nahe gelegen, den Berg als persönliches Wesen als Gott zu fassen. Aber nein! die Berge selber bleiben indifferent und das Feuer, welches sie auswerfen, verursacht ein

---

[20]) Preller a. a. O I p. 93 und 100 ff.
Paus. I. 32, 2; 44. 9; II. 15,3; 24,3; 30,4; 36,2 u. s. f.

[21]) Preller, a. a. O. I. p. 550. Διόνυσος ὀρειφοίτης, οὐρεσιφοίτης.

[22]) Preller, a. a. O. p. 526 ff.

[23]) Hymn. Hom. XIX.
Eurip. Bacch. 951 f.
Preller, a. a. O. p. 610 ff., endlich vgl. eine grosse Zahl von Beinamen, welche sich auf Pan als Berggott beziehen und an welchen die Anthologie besonders reich ist.

Ungethüm, welches unter ihnen begraben liegt,[24]) oder es befindet sich in ihnen die Esse des Hephaistos.[25])

Damit, dass der griechischen Mythologie Bergpersonificationen fremd sind — denn es gibt keine Personification sinnlicher Gegenstände ausser durch die Mythologie[26]) — ist eigentlich schon das endgiltige Verdict über das überhaupt nicht Vorkommen derselben bei den Griechen gesprochen, ein Verdict, welches obendrein durch die Sprache, durch die Monumente und durch die Poesie bestätigt wird. Gegenüber der durchgehenden Weiblichkeit von Ländern und Quellen und der durchgehenden Männlichkeit der Flüsse, ist τὸ ὄρος selber neutrum, und schwanken die Benennungen der einzelnen Berge in allen Genera. Ferner ist uns in der gesammten statuarischen Kunst — die zusammenhängende Widerlegung entgegenstehender Annahmen verschieben wir bis an den Schluss der Besprechung der Berge in der Poesie — eine Bergpersonification weder durch schriftliche Ueberlieferung beglaubigt, noch unter unsern Monumenten sicher nachweisbar, womit auf das trefflichste übereinstimmt, dass selbst bei den spätesten römischen Dichtern, welche den reichsten Gebrauch von Personificationen machen, doch nie diejenige eines Berges vorkommt. Denn der Tmolus des

---

[24]) Aesch. Prom. 363 ff.
Pind. Pyth. I, 32 ff. c. Schol.
Ovid. Fast. I, 573 f.; IV, 491; Metam. V; 348 ff.
Claudian ed. Jeep. XXVII, 17 f.; VII, 161; XXXIII, 153 ff.; XXXV, 156 ff.

[25]) Apollon. Rhod. Arg. IV, 761 f. c. Schol; Schol. ad. III, 41.
Eurip. Cycl. 599; Troad. 222.
Callim. hymn. in Dianam 46 ff. c. Schol. ad. 47.
Vergil, Aen. VIII, 416 ff.

[26]) In den Ἀκταί und Σκοπιαί erkennen wir, wie in unsrer grösseren Abhandlung genauer motivirt wird, mit Petersen einfach Nymphen; wirkliche Personificationen von Wiesen oder Triften (Λειμῶνες Νομαί) bezweifeln wir.

Ovid,[27]) vielleicht entstanden aus dem Missverständnisse eines Landesheros Tmolus in seiner Vorlage, ist keine Bergpersonification, sondern ein Berggott, weil die Belebung des Berges Tmolus dadurch geschieht, dass dem Berg in der Wirklichkeit eine menschliche Gestalt als Ausdruck seines geistigen Wesens hinzugefügt ist.

Metam. XI, 157.

Monte suo senior judex consedit, et aures
Liberat arboribus. Quercu coma caerula tantum
Cingitur, et pendent circum cava tempora glandes.

Ebenso sind auch die Berggötter der römischen Sarkophage, welche durch christliche Miniaturen[28]) mit der

[27]) Wieseler a. a. O. p. 65 und 68 ff. Die Charakteristik des Tmolus ist so unbestimmt gehalten, dass es schwer ist, sich daraus ein Bild zu machen. Falsch ist es, wenn Wieseler p. 65 senior (v. 157) als Comparativ fasst und monte suo davon abhängig sein lässt. Es ist vielmehr senior bei Ovid und Vergil eine häufige Bezeichnung für ältere noch rüstige Leute. Vergleiche besonders Verg. Aen. VIII, 32, wo Tiberius so genannt wird, dann Ovid Metam. XV, 485. 838; Fast. IV, 515; Verg. Aen. VI, 304; VII, 46 und viele andre Stellen. Demnach ist monte suo zu consedit zu ziehen. Es setzte sich also Tmolus auf seinen eigenen Berg und ist deshalb als Wesen ausserhalb des realen Berges zu denken. Wenn es gleichwohl nachher (v. 172) von seinem Urtheile heisst:

Judicium sanctique placet sententia montis
Omnibus.

so lässt sich dieses Verhältniss nur so erklären, dass der menschlich gestaltete Tmolus als das geistige Wesen des Berges hier Berg genannt ist. Dem entsprechend ist es an einigen Stellen unbestimmt, ob der Dichter an die menschliche Gestalt oder an den realen Berg denkt. Während Wieseler z. B. (v. 157) die Worte Aures liberat arboribus u. s. f. damit erklärt, dass der Berggott mit Kränzen verschiedener Bäume versehen war, die er bis auf den Eichenkranz ablegt, eine jedenfalls sehr eigenthümliche Vorstellung, wird dort doch die Annahme näher liegen, dass dem Dichter einmal der reale Berg vorschwebte. Das ganze Experiment dürfte Ovid nach Analogie der Kunstwerke einmal versucht haben; da es aber misslich war, wurde es später bis auf Nonnos nicht wiederholt. Dieser Dichter, dessen Vorstellungen in dieser Hinsicht übrigens ziemlich unbestimmt ausgesprochen sind. (Dion XXV, 14 f. und. XLIV, 145), ist jedoch so spät dass wir weder hier, noch anderswo auf ihn eingehen.

[28]) Piper, Mythologie der christlichen Kunst II. p. 478 f. In einer

Beischrift ὄρος neben ähnlichen Gestalten sicher gestellt sind, keine Bergpersonificationen, sondern Berggötter, die nicht gleich Ländern und Flüssen in sich selber charakterisirt sind, sondern erst durch die Darstellung des realen Berges, auf welchem sie sich befinden, als solche erkannt werden können. Dasselbe ist endlich bei Philostratos der Fall, der wegen seiner späteren Zeit und wegen des Ortes der von ihm beschriebenen Gemäldesammlung hier übrigens nicht für die Griechen, sondern nur für die Römer zeugen kann. Grosse Beachtung verdient es dabei, dass der Rhetor bei den Flüssen und Ländern die menschliche Darstellung als selbstverständlich voraussetzt und sofort die Besonderheiten derselben schildert, bei einem Berge dagegen das Vorhandensein einer menschlichen Gestalt immer besonders hervorhebt;[29]) seine griechischen Leser dürften in der That einer solchen Hervorhebung einer ihnen unbekannten Gestalt bedurft haben.

Auch die Betrachtung der Berge in der Poesie bestätigt wiederum die Unmöglichkeit nationalgriechischer Bergpersonificationen, wie sie anderseits das Vorkommen von Berggöttern bei den Römern begründet.

Die volle poetische Personifizirung eines Berges scheint im Oidipus Tyrannos vorzuliegen, wo der Chor den Kithairon mit steigender Empfindung πατριώταν, τροφόν, ματέρα des Königs nennt und ihn durch nächtliche Reigen feiern will. v. 1086 ff.

Εἴπερ ἐγὼ μάντις εἰμὶ καὶ κατὰ γνώμαν ἴδρις,
Οὐ τὸν Ὄλυμπον ἄπειρος, ὦ Κιθαιρών,
Οὐκ ἔσει τὰν αὔρι πανσέληνον,

Pariser Handschrift aus dem Anfange des zehnten Jahrhunderts finden sich die Beischriften ὄρος Σινά und ὄρος Βηθλεέμ bei einem Manne, welcher auf einen Fels gestützt mit der Rechten die Wurzeln eines Baumes fasst, und einem andern, welcher in der Linken einen Baumzweig hält.

[29]) Vgl. Phil. Imag. I, 14 und 26 auch II, 4 mit I, 1, 5, 11, 17, 25, II. 8, 9, 14; Iun. 1, 4, 8, 10.

Μὴ οὐ σέ γε καὶ πατριώταν Οἰδίπου
Καὶ τροφὸν καὶ ματέρ' αὔξειν,
Καὶ χορεύεσθαι πρὸς ἡμῶν, ὡς ἐπίηρα φέροντα
Τοῖς ἐμοῖς τυράννοις.
Ἰήιε Φοῖβε, σοὶ δὲ ταῦτ' ἀρέστ' εἴη.

Dadurch dass dem männlichen Berge eine mütterliche Thätigkeit beigelegt wird, tritt er gewissermassen in die Reihe der Länder. Weil nun aber die Mütterlichkeit den Bergen an und für sich nicht zukommt — der Kithairon hat nur ausnahmsweise dem Oidipus gegenüber diese Geltung — so konnte daraus doch keine Personification entstehen. Ebenso wenig konnte dies geschehen, wenn schon Homer[30]) den Ida μητέρα θηρῶν nannte; denn erstlich kommt die Mütterlichkeit nicht den Menschen gegenüber zur Geltung und dann erschöpft dieselbe nicht das Wesen des Berges wie dasjenige des Landes.

Im Uebrigen dürften sich nur uneigentliche poetische Personifizirungen finden. Wenn Agaue in den Bakchai ausruft:

v. 1383 ff.

Ἔλθοιμι δ' ὅπου
Μήτε Κιθαιρὼν μιαρός [μ' ἐσίδοι]
Μήτε Κιθαιρῶν' ὄσσοισιν ἐγώ,

oder wenn anderseits im Herakles mainomenos der Chor singt:

v. 789 ff.

ὦ Πυθίου δενδρῶτι πέτρα
Μουσῶν θ' Ἑλικωνιάδων δώματα
Ἧξετ' εὐγαθεῖ κελάδῳ

so ist an beiden Stellen zwar die Natur persönlich gedacht; nur dadurch aber, dass etwas an und für sich Lebloses belebt wird, zeigt der Dichter uns hier die überschwängliche Freude wie dort das tiefste Schuldbewusstsein, und gerade

[30]) Θ, 47 u. a.

letzteres hat vielleicht nie einen rührenderen Ausdruck gefunden, als in den nahe verwandten Worten des verzweifelnden Oedipus:

v. 1398 ff.

Ὦ τρεῖς κέλευθοι καὶ κεκρυμμένη νάπη
Δρυμός τε καὶ στενωπὸς ἐν τριπλαῖς ὁδοῖς
Αἳ τοὐμὸν αἷμα τῶν ἐμῶν χειρῶν ἄπο
Ἐπίετε πατρός, ἆρά μου μέμνησθ' ἔτι
Οἵ' ἔργα δράσας ὑμὶν εἶτα δεῦρ' ἰὼν
Ὅποι' ἐπράσσον αὐθις.

Hätte eine der besprochenen Scenen, denen wir noch den Abschied des Aias[31]) und Philoktet[32]) hinzufügen möchten, von einem Künstler dargestellt werden sollen, so hätte er dies durch eine Auflösung der Natur in menschliche Gestalten gar nicht erreichen können. Er hätte damit die tragische Wirkung zerstört, welche, wie wir sahen, gerade dadurch entsteht, dass der Mensch sich an die unbeseelte Natur als etwas Persönliches wendet; er hätte ausserdem, sobald er an diesen menschlichen Gestalten Affecte darstellt, etwas gethan, was sein Vorbild ihm nicht bot, denn der Dichter schildert uns nicht, dass die Berge froh oder traurig waren, wie wir es bei den Römern finden. Hätte ein Künstler solche Scene darstellen wollen, so musste er vielmehr durch einen tief psychologischen Ausdruck des Helden dieses erreichen und die Phantasie dadurch anregen, sich das Uebrige zu ergänzen.

Solange die Natur nicht als Zuschauer an allem, was um sie her vorgeht, theilnimmt und diese Theilnahme uns vom Dichter besonders geschildert wird, solange dürfen wir überhaupt eine Berücksichtigung derselben als Antheil nehmend auch in der Kunst nicht erwarten.

---

[31]) Soph. Aias, 856 ff.

[32]) Soph. Philoctet. 1452 ff.

In der hellenistischen Epoche fassen wir den kalt reflectirenden Kallimachos und den sentimentalen Bion in's Auge. Jener dichtet in seinem delischen Hymnus nicht wie Leto durch die einzelnen Länder irrt, sondern lässt zur Abwechslung einmal diese Länder mit ihren Flüssen und Bergen vor der Leto fliehen, aber wohlgemerkt, zusammenhängende Länder und Berge rein geographisch, die Flüsse und Quellen dagegen meist in menschlicher Gestalt.

Hymn. in Delum. 118:

Πήλιον ὦ Φιλύρης νυμφήιον, ἀλλὰ σὺ μεῖνον,
Μεῖνον, ἐπεὶ καὶ θῆρες ἐν οὔρεσι πολλάκι σεῖο
Ὠμοτόκους ὠδῖνας ἀπηρείσαντο λέαιναι.

Dagegen v. 75:

Φεῦγε καὶ Ἀονίη τόν ἕνα δρόμον· αἳ δ'ἐφέποντο
Δίρκη τε Τροφίη τε μελαμφήφιδος ἔχουσαι
Ἰσμηνοῦ χέρα πατρός· ὃ δ'εἵπετο πολλὸν ὄπισθεν
Ἀσωπὸς βαρύγουνος, ἐπεὶ πεπάλακτο κεραυνῷ.

Da nun jedoch die Berge sich zum grossen Theil in der Natur ebenso gesondert darstellen wie die Flüsse, so konnte Kallimachos ihnen ebensogut menschliche Gestalt leihen. Daraus dass er es gleichwohl nicht thut, darf man desshalb wieder drauf schliessen, dass die Kunst ihm keine Gelegenheit dazu bot. Im Uebrigen ist dagegen die ganze Art des delischen Hymnus so unpoetisch und abstrus begrifflich, dass eine künstlerische Wiedergabe weder mit noch ohne Auflösung in menschliche Gestalten möglich wäre. Anders Bion, welcher die ganze Natur um Adonis klagen lässt.

Idyll. I, 31.

Κάτθανε δ'ἁ μορφὰ σὸν Ἀδώνιδι τὰν Κύπριν αἰαῖ
Ὤρεα πάντα λέγοντι καὶ αἱ δρύες αἱ τὸν Ἄδωνιν
Καὶ ποταμοὶ κλαίουσι τὰ πένθεα τὰς Ἀφροδίτας
Καὶ παγαὶ τὸν Ἄδωνιν ἐν ὤρεσι δακρυόεντι

Ἄνθεα δ' ἐξ ὀδύνας ἐρυθαίνεται· ἁ δὲ Κυθήρα
Πάντας ἀνὰ κναμὼς ἀνὰ πᾶν νάπος οἰήτρον ἀύτει.

Wenn indess Berge und Bäume αἱ τὸν Ἄδωνιν rufen, so wird doch wieder nur der natürliche Wiederhall der Adonisklage denselben als bewusste Antheilnahme ausgelegt. Zu constatiren ist hier dennoch der erste Fall, wo die Natur ihrerseits an einem in den Kreis des menschlichen Lebens gezogenen Ereignisse theilnimmt, und es ist zuzugeben, dass eine Auflösung der Natur in menschliche Gestalten von Seiten des Künstlers dem Bilde des übertreibenden Dichters wohl viel von seinem Schmelze nehmen, es aber nicht wesentlich verändern würde. Da jedoch anderseits die ganze Natur hier ihren Schmerz äussert, so war eine solche Auflösung sehr schwer, und speciell bei den Bergen dürfte, da eine Personification derselben nicht nachweisbar, und eine Trennung des Körperlichen und Geistigen eines Naturgegenstandes auch nur den Römern geläufig ist, eine bildliche Darstellung unmöglich gewesen sein.

Nachdem somit eine Einzelbetrachtung die Unmöglichkeit von Bergpersonificationen und sogenannten Berggöttern bei den Griechen nur bestätigt hat, bleibt uns noch übrig das Vorkommen von Berggöttern bei den Römern näher zu erklären. Es ist hier darauf hinzuweisen, wie die römische Naturanschauung zunächst soweit sie in der Mythologie zum Ausdruck kömmt, von der griechischen grundverschieden ist. Während der Grieche poetisch dachte, verfuhr der Römer begrifflich. Jedem Gegenstande in der Natur gab er gewissermassen eine lebendige Seele und gelangte so auch zu einem deus Montinus, Jugatinus, Nemestrinus, einer Collina, Vallonia, Rusina, Vibilia u. s. f.,[34]) eine Anschauungsweise,

---

[33]) Brunn: Die Philostratischen Gemälde gegen Friedrichs vertheidigt. Jahrb. f. class. Philol. Supplementb. IV, p. 191 ff.

[34]) Hartung: „Die Religion der Römer" II. p. 85 f.

deren allgemeinster Ausdruck der genius loci ist. Gegenüber den griechischen Landesheroen[35]) besteht der ungeheuere Unterschied, dass die genannten römischen Gottheiten nur als das lebendige Element bestimmter Theile der Erdoberfläche bestehen, während jene als dämonisch fortwirkende Verstorbene zu den materiellen Gegenden in gar keinem Verhältniss stehen; die Tyche von Antiochia ist selbst später als genius Antiochenus nicht ein genus loci sondern das geistige Wesen der Bürgerschaft.[36])

Auf der römischen Denkweise, dass jeder Theil der Erdoberfläche von einem Geiste beseelt sei, beruht wohl auch die Naturanschauung, welche sich bei den römischen Dichtern kund thut. Dieselben betrachten das Local immer als etwas menschlich Lebendiges, ohne sich dabei wie die Griechen auf bestimmte Fälle göttlicher Nähe, Gesangeswirkung, grosser Erregung des Betrachters oder Aehnliches zu beschränken. In der fünften Ecloge des Vergil ist die ganze Natur voll Jubel und Begeisterung:

v. 62:

Ipsi laetitia voces ad sidera jactant
Intonsi montes; ispsae jam carmina rupes,
Ipsa sonant arbusta.

Besonders charateristisch für das stete Antheilnehmen von Bergen an Allem, was auf ihnen vorgeht, sind zwei andere Stellen desselben Dichters:

Eclog. VI. 29:

Nec tantum Phoebo gaudet Parnasia rupes,
Nec tantum Rhodope miratur et Ismarus Orphea

ibid. VIII. 22:

Maenalus argutumque nemus pinosque loquentis

---

[35]) Preller, a. a. O., II. p. 2, 6 f.
Welcker, a. a. O., I. p. 96.

[36]) Es ist beachtenswerth, dass die Tyche von Antigonia mit der Bürgerschaft dieser Stadt in Antiochia aufgenommen wurde.

Semper habet; semper pastorum ille audit amores.
Panaque, qui primus calamos non passus inertis.

Bei Valerius Flaccus setzt der wegen des Verlustes des Hylas rasende Hercules eine ganze Gegend in Schrecken, ja mit Götter und Menschen bitten auch Berge und Wälder um die Befreiung des Prometheus.

Argon. III. 584:

pavet omnis conscia late
Silva, pavent montes, luctu succensus acerbo
Quid struat Alcides tantaque quid apparet ira.

Argon. IV. 64:

te cuncta precatur
Gens hominum adque ipsi jam te, pater optime, montes
Fessaque cum silvis orant juga, sat tibi furtum
Ignis et aetheriae defensa silentia mensae.

Statius lässt endlich mit den Nereiden die ganze Umgebung des Busens von Neapel den Wettkämpfen in Sorrent zuschauen:

Silv. III. 1. 144:

Ipsae pumiceis virides Nereides antris
Exiliunt ultro scopulisque umentibus haerent;
Nec pudet occulte nudas spectare palaestras.
Spectat et Icario nemorosus palmite Gaurus
Silvaque, quae fixam pelago Nesida coronat,
Et placidus Limon omenque Euploea carinis . .

Die wenigen Beispiele werden genügen, den gewaltigen Unterschied darzulegen, welcher noch zwischen hellenistischer und römischer Naturanschauung besteht; erst bei den Römern findet überall die eigentliche poetische Personifizirung statt. Nachdem diese aber eingetreten und das Local der Handlung gegenüber zum Subject geworden, musste auch der Künstler, wenn anders er aus demselben Geiste schuf, nach Gestalten streben, die ihn in den Stand setzten, die menschlichen Empfindungen des Locals zu zeigen. Während sich

ihm aber bei Flüssen und Quellen z. B. die Flussgötter und Nymphen darboten, war ihm eine Bergpersonification nicht nur nicht von den Griechen überliefert, sondern dem indifferenten Charakter der Berge gemäss überhaupt nicht darstellbar; er half sich desshalb damit, dem realistisch angedeuteten Berge zum Ausdrucke seiner geistigen Empfindung eine menschliche Gestalt hinzuzufügen.

Ovid hat, wie oben schon berührt, nach Analogie der Kunst einen solchen Berggott geschildert, und auch dort nur in recht unbestimmten Zügen; im Allgemeinen konnte der römische Dichter dagegen diesen Nothbehelf der Kunst, welcher ihm keine Gestalt für den Berg selber bot, nicht brauchen und so blieb bis in die spätesten Zeiten der römischen Poesie, wo sonst möglichst viel personifizirt wurde, dennoch den Bergen ihre natürliche Gestalt. Gerade so wie die Berggötter erklärt sich endlich auch die Darstellung des Campus Martius[37]), wo ein Jüngling am Obelisken ruht; ebenso vielleicht sogar die Ἀειμῶνες, des Philostratos[38]), sofern dieselben überhaupt personifizirt waren oder nicht auch auf einem ähnlichen Irrthume des Rhetors beruhen, wie er in neuerer Zeit bei den NOMAI der Odysseelandschaften vorgekommen.[39])

---

[37]) Rossini: Arci trionphali. t. 49.
Millin G. M. 180, 682.

[38]) Imag. II. 4. Wir können, wie es auch von Welcker geschehen, in den Worten des Philostratos keine Personification erkennen. Während bei den Bergwarten und Quellnymphen menschliche Affecte stattfinden, fehlt ein solcher bei den Wiesen. Das Welken der Blumen kommt vielmehr einer realen Wiese zu.

[39]) Wörmann: Die vaticanischen Odysseelandschaften t. II. Eben wie bei Ἀκταί und Κρήνη gehört auch die Inschrift Νομαί nicht zu einer bestimmten menschlichen Gestalt, sondern zum Local. Die bei Homer besonders hervorgehobenen Weiden der Lästrygonen sind vom Künstler, dem es erster Linie darauf ankam, den Gegenstand seiner Darstellung klar darzulegen, einerseits durch Hirten und Heerden, anderseits durch die Inschrift bezeichnet. Auch die am meisten hervortretende Gestalt, an

Auf Grund der von uns bisher gewonnenen Resultate gehen wir endlich an eine genauere Prüfung derjenigen Bergpersonificationen und Berggottheiten, welche man in der Kunst angenommen hat. Eine Reihe von Bergpersonificationen erkennt zunächst Brunn[40]) am Parthenon.

Bei dem sogenannten Theseus des Ostgiebels dürfte das Künstlerische allein kein ausreichender Grund sein, ihn für den Olympos zu halten, da die Festigkeit seines Körpers zunächst nur den weichen Formen des Flussgottes gegenüber bedeutsam hervortritt und bis zu einem gewissen Grade kräftigen männlichen Gestalten in der Kunst des Phidias überhaupt eigenthümlich sein dürfte. Im Westgiebel darf man an dem Kern der Brunn'schen Deutung, dass auf beiden Flügeln Gestalten des attischen Landes gegeben seien, gewiss nicht zweifeln. Da aber Bergpersonificationen, die hier sonst vorliegen würden, weder überhaupt, geschweige denn zu so früher Zeit nachweisbar sind, so dürfte es vielleicht gestattet sein, dafür Landesgötter und Landesheroen zu erkennen. Durch diese, als die idealen Vertreter des Landes, konnte der Künstler sehr wohl auch auf das wirkliche Land hinweisen, dessen äussere Erscheinungsformen er durch menschliche Gestalten weder ausdrücken wollte noch konnte.

---

der die von einigen angenommen Hörner ebensowohl sich aufbäumende Haare sein können, möchten wir besonders wegen ihrer für einen Pan auffallenden Bekleidung für einen Hirten halten; dasselbe thun wir bei der nächsten Figur etwas weiter im Hintergrunde, deren helleres Colorit nicht auf ein weibliches Wesen hinweist, sondern durch den Localton, dem alles übrige untergeordnet wird, bedingt sein dürfte. Dieselbe hat die gleiche Kopfbedeckung wie der Hirt des ersten Lästrygonenbildes, dessen Kopf noch eben sichtbar ist. Endlich ein innerer Grund: Wäre wohl ein antiker Maler so spröde gewesen und so wenig auf die Gelegenheit zu einer wirksamen Gruppenbildung bedacht, dass er einen Hirten und eine Hirtin oder einen Hirten und eine Nymphe, die gemeinschaftlich als Localbezeichnung dienen, gar nicht zu einander in Beziehung gesetzt hätte?

[40]) Münchener Akadem. Sitzungsber. philos.-philol. Klasse 1874. p. 14. f. 28 ff.

Der cultusfähige Berggott, welchen Wieseler[41]) auf einem Votivrelief aus Megara erkennen möchte, beruht auf blosser Hypothese, ohne dass innere Gründe zu dieser Annahme zwingen. Die zarte knabenhafte Gestalt am farnesischen Stiere,[42]) welche man von einigen Seiten für die Personification des Kithairon genommen, ist vielmehr ein Hirt. Das beweisen die Hirtenflöte und der Hund, der nach Overbecks Mittheilung,[43]) dass derselbe von einem grossen noch heute in Griechenland heimischen Geschlechte ist, nur zum Hirten gehören kann. Gehört aber der Hund und das Uebrige zum Knaben, so ist die Möglichkeit, ihn für eine so begriffliche Gestalt wie einen Berggott zu erklären, hinfällig. Die bakchische Kleidung und Bekränzung erregt auf einem bakchischen Berge und bei einem Ereignisse, das während einer bakchischen Feier statt findet, durchaus kein Aufsehen. Der Hirt, das schrotte Felsterrain und die Thiere an demselben, dienen demnach zu einem Hinweise auf die Bergweiden und Bergwälder des Kithairon, dessen eigne Personification der Künstler nicht hat setzen können, weil er sie nicht hatte. Der Berggott der Odysseelandschaften ist[44]) zu schlecht erhalten, um zu sagen, ob er einen Hirten vorstellen soll, wozu sich das Grössenverhältniss besser eignete, oder ob er auf der uns vorliegenden Copie schon als Berggott gefasst ist, wozu ein römischer Copist ja geneigt sein

[41]) Votivrelief aus Megara p. 18 ff. Abhandl. d. Kgl. Gesellschaft d. Wissenschaft. zu Göttingen b. XX.

[42]) Mus. Borbon. XIV, 6.

Wieseler a. a. O. p. 67 f.: bezieht den Hund fälschlich auf Zethos. Dafür dass der Hirt die Syrinx nicht in der Hand hat, vergleiche man eine arkadische Münze bei Mionnet D. d. M. II. p. 244, 7. Eurip. Bach. 726 weist ferner der Ausdruck: πᾶν συμβάκχευ ὄρος — ganz anders heisst es bei Philostratos, Imag. I, 14: ἡ γῆ ἅγε συμβακχεύεται — darauf hin, dass nicht an eine Personification des Berges zu denken ist, sondern mehr an den Berg ringsum, alles auf dem Berge.

[43]) Geschichte d. Plastik, 2. Aufl. II. 249.

[44]) Wörmann, a. a. O. t. I.

konnte. Für die Erfindung beweist das um so weniger etwas, weil der Maler doch wohl auch hier durch eine Buchstabeninschrift seinem Publicum zu Hilfe gekommen wäre; übrigens musste die erwähnte σκοπιή oder πέτρη auch eine weibliche Gottheit hervor gerufen haben.[45])

Der Berggott der Ficoronischen Ciste[46]) ist keineswegs sicher, man könnte in ihm z. B. einen Agon stephanephoros sehen; gesetzt jedoch es sei die Figur wirklich ein Berggott, so müssen wir daran erinnern, dass auf praenestinischen Cisten eine solche Gestalt durch italischen Einfluss entstehen konnte. Denn, wie der griechische Künstler äussere Dinge gleich der bulla und einem Kranze italischen Sitten entnahm, so konnte er nicht minder hinsichtlich der Gestalten, welche er darstellt, durch italischen Volksglauben beeinflusst werden — Silen als Quellgott auf dieser Ciste, auf der Aeneasciste[47]) und noch einer dritten[48]) dürfte z. B. schon vielmehr italisch als griechisch sein —, arbeitete er doch zwar mit griechischer Meisterschaft der Technik aber für italische Abnehmer.

Ferner ist in neuester Zeit[49]) auch auf einem Spiegel von Bolsena eine Berggottheit erkannt. Die dafür in Anspruch genommene auf einer Erhöhung über der säugenden Wölfin gelagerte, mit einem sehr eigenthümlichen Hute versehene jugendliche männliche Gestalt ist jedenfalls keine abstracte Localpersonification nach Weise der Berggötter römischer Sarkophage, sondern, vorausgesetzt, dass Kluegmann's Erklärung richtig ist, eine wirkliche mythologische Gottheit eines Berges, wie sie der römischen Mythologie keineswegs fremd ist.

---

[45]) Otto Jahn: Archaeol. Beiträge p. 291. Anm. 101.
[46]) E. Braun: „Die ficoronische Ciste".
[47]) Monum. dell' Inst. VIII, 7 u. 8.
[48]) Monum. dell' Inst. VI, 40.
[49]) Mon. dell' Inst. XI. 3. Annali d. J. 1879 p. 41 ff.

Auch die philostratischen Gemälde können, ihre hellenistische Erfindung angenommen, gleichwohl nicht für hellenistische Berggötter zeugen. Die Gemälde sind Copieen auf ursprünglich grossgriechischem aber später sicher von römischen Anschauungen durchdrungenem Boden, und der beschreibende Rhetor gehört einer schon ziemlich späten Zeit an. Niemand bürgt uns z. B. dafür, dass die von ihm als Olymp[50]) bezeichnete Gestalt richtig interpretirt ist und gesetzt, sie sei richtig gedeutet, dass auf dem Originale — man copirte ja überhaupt nicht peinlich genau — nicht eine ähnliche Gestalt, etwa ein Hirt sich an ihrer Stelle befand. Auffällig ist es auch, dass Philostratos die Geburt des Hermes auf den Olymp verlegt, während sie sonst nach zahlreichen Zeugnissen auf der Kyllene localisirt war. Geradezu bedenklich scheint dagegen die Deutung zweier Figuren der Dionysosgeburt auf Kithairon und Megaira.[51]) Auf dem Gipfel des Berges besingt Pan den Dionysos in bakchischem Tanze, nicht mehr auf dem Gipfel also befindet sich ein Mann von klagendem Gesichtsausdrucke mit einem Epheukranze, der ihm vom Haupte sinken will, und neben ihm eine weibliche Gestalt, die gleichzeitig eine Tanne pflanzen und eine Quelle hervorrufen soll. Der Mann wird auf Kithairon gedeutet, der das Leid beklage, was wenige Zeit später auf ihm geschehen würde, das weibliche Wesen soll die Furie Megaira sein, welche durch Tanne und Quell' auf Pentheus und Aktaion hinweise. Dass Jemand zugleich eine Tanne pflanzt und eine Quelle hervorruft, ist indess sehr schwer möglich, ein grösserer Widerspruch liegt aber noch in dem tanzenden Pan und dem klagenden Kithairon. Brunn[52]) hat nun gewiss Recht, wenn er darauf hinweist, wie Pentheus und Aktaionepisode zur Geburt des Dionysos als Theile

[50]) Imag. I, 26.

[51]) Imag. I, 14.

[52]) Die Philostratischen Gemälde verth. gegen Friedrichs p. 270.

der Familiensage des Kadmos in Beziehung stehen. Konnte aber in diesem Falle nicht der Künstler diese Scenen selber darstellen, statt sich mit einer auch für den Antiken doch fast zu unbestimmten Andeutung zu begnügen? Und was soll der tanzende Pan dabei? Brunn selber hat später[53]) die Frage aufgeworfen, ob nicht an Stelle der Megaira eine Nymphe zu erkennen sei, worin gewiss wieder beizustimmen ist, abgesehen von der Benennung Megara, da man von eigentlichen Landesnymphen,[54]) d. h. der Darstellung eines Landes durch eine eigentliche Nymphe mit Quelle oder Wassergefäss nicht sprechen darf. Wir möchten vielmehr auf dem von Brunn gezeigten Wege noch weiter fortschreiten, und nicht allein die Megaira als Nymphe, sondern noch dazu den Kithairon als Flussgott erklären, indem wir die Quelle mit zu diesem herüberziehen und die Tanne als Localbezeichnung des Kithairon[55]) nehmen. Damit fallen alle Schwierigkeiten. Nun ist der traurige Ausdruck des Berggottes, weil ein solcher beim Flussgott typisch ist, nicht mehr auffallend; es löst sich der Widerspruch zwischen einem fröhlichen Pan und einem jetzt nicht mehr trauernden Localgott. Weil Pan auf dem Gipfel tanzt, passt ebenfalls der Bergeshang, an dem wir demnach die auch sonst häufige Gruppe von Flussgott und Nymphe finden, sehr gut als Ort einer solchen, während ein Berggott an der Stelle und neben dem griechischen Berggott Pan sehr merkwürdig wäre. Wir verlieren jetzt freilich die weiteren Beziehungen, wozu vielleicht jedoch nur die Tanne die Phantasie

---

[53]) Zweite Vertheidigung p. 101.

[54]) Pind. Ol. VII, 14 (25) ist Rhodos Ἀελίοιο νύμφα die junge Frau des Helios. Wenn Donner ferner in der Uebersetzung von Pyth. IV. 260 (418) ἄστυ χρυσοθρόνου — Κυράνας von der goldthronenden „Nymphe" Kyrene spricht, so ist dieser Ausdruck zu tadeln, denn die Kyrene ist Landesheroïne und Tochter des Lapithenkönigs Hypseus cf. Pyth. IX, 21 f.

[55]) Eurip. Bacch. 1052 πεύκη für ἐλάτη.

des gelehrten Rhetors verleitete, aber wir beseitigen dafür die inneren Widersprüche. Mag man unsere Deutung für wahrscheinlich halten oder nicht, keinenfalls ist hier eine schon im hellenistischen Originale vorhandene Bildung eines Berggottes gegenüber den wichtigen Bedenken, welche derselben entgegenstehen, sicher bezeugt. Der Isthmos[56]) ist mehr ein allgemeiner Ausdruck für eine Landenge als gerade ein Berg; es ist vielleicht sogar nicht gänzlich ausgeschlossen, dass der männlichen Gestalt ursprünglich Poseidon als Vertreter des Isthmos und Korinths zu Grunde liegt, wenn auch derselbe als wirklicher Gott sonst nie gelagert erscheint. Die ganze eigentlich überflüssige Gruppe — denn der Ort ist durch den Mythus klar — macht einen so begrifflichen Eindruck, dass sie nur Römischem verglichen werden kann. Auch hier ist ein Stützpunkt gegen unsere Aufstellungen nicht zu finden, wie uns ja überhaupt nichts verbieten darf, bei dem Rhetor, welcher zwar noch im Alterthume selber steht, dafür aber noch nicht die auf streng historische Grundsätze begründete heutige archäologische Interpretation kennt, dieselben Irrthümer anzunehmen, welche, wie wir im Folgenden sehen werden, Helbig und andere in unsern Tagen in ausgedehntester Weise begangen haben dürften; es ist nur zu leicht möglich, Gestalten, die einem geläufig sind, auch dort zu finden, wo ihre Annahme nicht statthaft ist. So kommen wir endlich zu den Berggöttern auf campanischen Wandgemälden.

Auf drei Bildern, wo Gruppen von Jünglingen und Jungfrauen mit Erotennest dargestellt sind,[57]) sitzt der praesumptive Berggott in einer Veranda; auch Wieseler's[58]) Rettungsversuch, der Berggott sei mit seiner Gefährtin in

[56]) Imag. II, 16.

[57]) Helbig. Katalog n. 821—823; Atlas t. IX. Mus. Borb. I, 24.

[58]) Einige Bemerk. über d. Darst. d. Berggottheiten in d. class. Kunst.

einen künstlichen Bau am Fusse des Berges herabgestiegen, ist bei der durchaus begrifflichen Natur einer solchen Gestalt vergeblich; es dürften wegen des Pedums Hirten zu erkennen sein. Eine bärtige epheubekränzte Figur[59]) mit Nebris und Satyrohren ist eben ein Satyr und kein Berggott. Auf einem Bilde,[60]) welches ein Baumheiligthum darstellt, neben welchem ein Hirt — schwerlich gerade Paris — sitzt, liegt im Hintergrunde ein bekränzter bärtiger Mann. Da derselbe nun die typische Lage der Flussgötter τὸ ἐς ἄγκωνα einnimmt und sich nicht etwa auf dem Berge sondern am Fusse eines solchen befindet, scheint hier die Annahme eines Flussgottes den Vorzug zu verdienen. Der musicirende Hirt eines Parisurtheils[61]) endlich dient, eben wie ein andrer in einer Darstellung der Medusatödtung,[62]) zur Bezeichnung der NOMAI. Trotzdem also Berggötter durch römischen Einfluss sehr wohl am Vesuv sich finden könnten, scheint doch selbst dort kein sicheres Beispiel vorzukommen.

Eine fernere indirecte Bestätigung der Nichtexistenz von Bergpersonificationen oder auch nur Berggöttern in hellenistischer Zeit beruht darauf, dass die Künstler in einigen Fällen, wo wir das Streben erblicken, einen Berg zu bezeichnen, dies in anderer Weise gethan haben. Von der Basis des farnesischen Stieres ist bereits oben gesprochen. Ferner gehört hierher eine von Libanius[63]) beschriebene antiochenische Bronzegruppe, welche den Antiochos Epiphanes darstellte, im Begriffe einen Stier zu bändigen, weil

[59]) Helbig a. a. O. p. 970.
Pitture d'Ercol. II. 10.
[60]) Helbig a. a. O. p. 1279.
Pitture d'Ercol. III. 53.
[61]) Helbig a. a. O. p. 1285.
Mus. Borbon. X. 25.
Overbeck Gall. her. Bildw. XI. 11.
Otto Jahn a. a. O. p. 49. Anm. 21.
[62]) Helbig a. a. O. p. 1182.
[63]) Αντιοχικός I, p. 311. Reiske.

er den Berg Tauros von Räubern gesäubert hatte. Hätte sich der Künstler wohl mit dieser, wie Helbig[64]) mit Recht bemerkt, sehr frostigen Anspielung begnügt, wenn er eine Personification oder einen Gott des Tauros gehabt hätte, den er etwa zu Antiochos in Beziehung setzen konnte? Eine ähnliche bloss etymologische Anspielung finden wir noch einmal auf dem herculanischen Gemälde der Telephusgeburt. Dort wird durch die Parthenos des Himmels, welche Robert[65]) sicher richtig in einer neben einem Berge herabschauenden geflügelten weiblichen Gestalt mit Aehren in der Hand erkennt, der betreffende Berg als Parthenion bezeichnet. Was hat nun aber die himmlische Parthenos mit dem Berg Parthenion zu thun? An und für sich gar nichts! denn die Vorstellung, sie sei die Göttin des Berges, ist unberechtigt. Vielmehr scheint eben die etymologische Verwandschaft der beiden Worte die Veranlassung zu solcher Verwendung gegeben zu haben und die Gestalt der Parthenos setzte den Künstler in den Stand, seine Absicht, den dargestellten Berg als des Parthenion zu bezeichnen, an Stelle einer Buchstabeninschrift, bildlich in anmuthigster Weise zum Ausdruck zu bringen. So dienen auch solche Beispiele, die vielleicht noch zu vermehren sind, dazu, in indirecter Weise das Nichtvorhandensein von Bergpersonificationen und Berggöttern im Hellenismus zu bestätigen. Nachdem wir somit nachgewiesen haben, dass die Ergebnisse, welche wir durch eine Betrachtung der griechischen Mythologie und Poesie gewonnen hatten, auch mit den Kunstwerken nicht in Widerspruch stehen, — das Gegentheil wäre auch unerklärlich — wenden wir uns zum Schluss zu den Berggöttern der römischen Kunst.

Auch hier müssen wir nach dem rein begrifflichen Character der Berggötter, manche Gestalten, die bisher so genannt sind, abweisen, wenn es auch in einigen Fällen

[64]) Untersuchungen p. 183.

[65]) Eratosthenis Catasterismorum reliquiae p. 247 u. fr. IX. p. 84.

wegen der schablonenmässigen und verständnisslosen Ausführung mancher Sarkophage schwer wird, eine sichere Entscheidung zu geben. Um mit dem Positiven zu beginnen, halten wir für Berggötter allein diejenigen bisher so gefassten Figuren der genannten Monumente, welche weder als Jäger, noch als Hirten, noch auch mit den Attributen einer Flussgottheit versehen, auf einem erhöhten Terrain sitzend dargestellt sind. Diese können jugendlich oder bärtig sein, nackt oder mit einem leichten Gewandstück umhüllt; sie können einfach dasitzen oder auch mit dem Arme in einen Baum fassen, vollständig unbewegt erscheinen oder ihre Theilnahme in Mienen und Haltung oder durch leichte Bewegung zu erkennen geben; ob es endlich auch weibliche Berggottheiten gibt, wogegen an und für sich nichts einzuwenden wäre, wagen wir nach der blossen Beschreibung zweier Münzen von Sceps is [66]) aus der Zeit des Caracalla nicht zu entscheiden.

Nicht als Berggötter fassen wir dagegen zuerst die männlichen und weiblichen Gestalten mit dem Attribute einer Urne, welche man als solche in Anspruch genommen hat. Wieseler sieht in ihnen Bergwassergötter bezw. die „Nymphe des Bergwaldes.“ Es gibt nun aber wohl Nymphen und Quellen auf einem Berge, aber durchaus nicht einzelne Nymphen als Personificationen eines grösseren Bergtheiles. Während ferner Nymphen und Flüsse wie die zahlreichsten Beispiele [67]) in der Poesie beweisen, zusammengehören, wider-

---

[66]) Mionnel. D. d. M. II p. 670 n. 257; Suppl. V. 580 n. 506. Wieseler a. a. O. p. 79.

[67]) Die Verbindung der Flussgötter und Nymphen ist am weitesten durchgeführt bei Claudian. Der Tiber überlässt z. B. geradezu seine Urne den Nymphen. (I. 211).

. . . . . Ilicet herbis
Pallentes thalamos et structa cubilia musco
Deserit ac Nymphis urnam commendat erilem.

strebt die Verbindung eines Berggottes mit einer Nymphe der gänzlich verschiedenen Natur der beiden. Der Berggott ist, wie wir gesehen haben, nur ein abstracter Ausdruck des geistigen Wesens des Berges, jene dagegen entweder eine Quelle oder fast noch häufiger ein freies göttliches Wesen. Endlich kommt dazu die Schwierigkeit, solche Fälle zu erklären, wo der vermeintliche Berggott eine weibliche Gestalt mit Urne ist.[68]) Wenn wir dagegen hören, dass Valerius Flaccus[69]) auch Flussgötter auf Bergen anführt, so werden wir in den genannten Gestalten ebenfalls männliche bezw. weibliche Fluss- und Quellgottheiten erkennen dürfen, eine Erklärung, mit der sich alle Schwierigkeiten lösen. Dass solch' ein sitzender Flussgott einmal gleich einem Berggott eine Pinie neben sich hat,[70]) erklärt sich durch die schablonenhafte Ausführung von dergleichen Figuren oder dadurch, dass der Arbeiter vielleicht zuerst einen Berggott darzustellen beabsichtigte. Ein Pinienkranz[71]) kann andererseits einem Flussgotte ebensogut zukommen wie ein Weiden- oder Pappelkranz, insoferne diese auf ein

---

In der Götterversammlung (XXXVI, 16) stützen die Nymphen sich auf ihre Väter die Flussgötter.

. . . . . Liquidis incumbunt patribus udae
Naïdes et taciti mirantur sidera Fauni.

[68]) Gerhard. Antike. Bildw. t. 38.
Millin G. M. 35, 117.
Clarac Mus. de. sculpt. 114. 67 u. 68.
Wieseler a. a. O. p. 73. 79. 85.
Stark. Niobe. t. XIX.

Für sitzende Flussgottheiten bieten pompejanische Wandgemälde, ferner der Skamandros der Iliasminiaturen Beispiele, auch zeigen Münzen unter Hadrian den Nil sitzend: Mus. Sanclement. numism. sel. t. XX, 137 u. 139.

[69]) Argon. II, 537.

. . . . et summis ululārunt collibus Amnes.

[70]) Clarac. Mus de sculpt. 216, 31.

[71]) ibid. 114, 67: Die Pinus silvestris (picea) kennt Ovid. Metam. III, 155 ff. an einer Quelle.

Einen Weidenkranz hat der Achelous: Ovid. Metam. IX. 99.

Ufer mit Weidengebüsch oder Pappeln weisen, jener dagegen auf eine Umgebung von Pinien.

Nicht minder als bei den Flussgottheiten ist bei den als Jäger oder Hirten charakterisirten Gestalten die Bezeichnung Berggott zu verwerfen. Wo wäre die Grenze, dass man sagen könnte, dieser Hirt ist ein Berggott, jener aber ein Hirt? Jäger und Hirt und Heerde dienen vielmehr nicht als Personificationen oder Berggötter, sondern zur Bezeichnung von Bergwäldern und Bergweiden, wie uns die römische Poesie die Hirten auch als Zuschauer bei mythologischen Ereignissen zeigt, während das Zusammensein von Hirt und Nymphe oder Hirt und Hirtin besonders durch die alexandrinische Poesie vorgebildet war. Unserer Deutung werden sich, wenn wir zum Schluss einen Blick auf die von Wieseler als Berggötter in Anspruch genommenen Jäger und Hirten werfen, keine Schwierigkeiten entgegenstellen. Ueber den Kithairon und einige sogenannte Berggötter auf pompejanischen Wandgemälden ist bereits gesprochen. Der Haimos[72]) auf römischen Münzen von Nicopolis in Moesia inferior, der durch Chlamys, Speer und Jagdstiefeln deutlich als Jäger charakterisirt ist, dürfte vielmehr der Heros dieses Namens, Sohn des Boreas und der Oreithyia sein; so fassen ihn auch das Musée Sanclement und Friedländer und Sallet. Wo ein Berg dargestellt werden sollte, bildete man diesen in natura, wie Münzen mit dem Berge Argaeus und vielleicht auch der Πείων Ἐφεσίων[73])

[72]) Mus. Sanclement. numism. t. XXVII, 269.
Friedländer u. Sallet „Das königl. Münzcabinet" 2. Aufl. 1880 p. 224.
Steph. Byz. Ethnicorum, quae supersunt, ed. Meinecke I. p. 50. ἐγένετο δὲ ὁ Αἷμος υἱὸς Βορέου καὶ Ὠρειθυίας ἀφ' οὗ καὶ τὸ ὄρος.

[73]) Mionnet. D. d. M. VI, 4 n. 1.
Overbeck. Griech. Kunstmythologie I, 1. Münzt. 3 n. 22.
Wenn hier Jemand den Flussgott unten am Berge wegen der Beischrift für den Berg Πείων halten wollte, so könnte man mit demselben Rechte auch die zweite Figur, den Zeus, Πείων nennen. Da dies nicht möglich ist, kann auch das andere nicht zwingend

zeigen; hier fehlt dagegen jede Andeutung eines Berges, — das Gebirge Haemus ist überdies weit von Nicopolis — während Steinsitz und Bär sich für einen Jäger vortrefflich eignen. Die herakläische Figur[74]), welche bei dem Besuche des Mars bei der Rhea Silvia neben einer weiblichen Gestalt dargestellt ist, dürfte in einer so specifisch römischen Scene doch wohl auf den am Aventin verehrten Hercules, oder lieber vielleicht noch auf Hercules als ländlichen Gott gehen; die Annahme eines Hirten ist hier jedenfalls noch schwieriger; die eines Berggottes eben wie in den folgenden Fällen ganz unstatthaft. Der sogenannte Berggott des ludovisischen Parissarkophages[75]) ist wohl am wahrscheinlichsten ein Jäger, während man die hinter ihm stehende Gestalt wegen des Pedums vielleicht eher für eine Hirtin, als eine Nymphe nehmen darf. Der von Wieseler[76]) auf einem Prometheussarkophage erkannte Mosychlos, beruht endlich nur auf Hypothese. Obwohl allein die römischen Berggötter vollauf Stoff für eine grössere Abhandlung bieten, müssen wir uns hier doch mit dem wenigen Gegebenen begnügen und eine weitere Ausführung auf eine eventuelle ausführlichere Bearbeitung der gesammten Naturpersonification in Poesie und Kunst der Alten versparen.

Ein Rückblick auf unsere Untersuchung zeigt, abgesehen von den auf der Verschiedenheit der Sprache der

---

sein und steht nichts im Wege, die Bezeichnung Ηεῖων auf den realistisch dargestellten Berg zu beziehen, auf dessen Gipfel Zeus thront, an dessen Fusse aber ein Flussgott ruht. Der Fluss ist ebenfalls bei der Ephesus der puteolanischen Basis angedeutet. Mus. Sanclement. XXVII. n. 266: mons Argaeus cum templo ad ejus radices et simulacro in vertice.

[74]) Gerhard. Antike Bildw. t. 40.
Jahn. a. a. O. p. 61 ff.

[75]) Mon. dell' Inst. III. 29.
Overbeck. Gallerie her. Bildw. XI, 12.

[76]) Denkm. a. alt. Kunst. II, 66 n. 841.
Wieseler a. a. O. p. 63 f.

Poesie und der Kunst beruhenden Differenzen, die nothwendige innere Uebereinstimmung zwischen beiden. Bei den Griechen waren die Berge in Poesie und Kunst in gleicher Weise weder zu regelmässiger Personifizirung noch zu Personificationen gelangt, nur dass, wie ein Grabhügel selbstredend eingeführt wird, so auch Bergen uneigentlich Persönlichkeit geliehen wurde. Im hellenistischen Idyll wurde zwar bei besonderen Veranlassungen mit der ganzen Natur auch den Bergen eine activ ihre Empfindung äussernde Persönlichkeit gegeben, aber wie gesagt, nur in besonderen Fällen, und dann in echt poetischer Weise möglichst im Anschluss an die Natur des Berges; die hellenistische Kunst zeigte nichts Entsprechendes, weil die poetische Personificirung noch keine allgemeine bei jedem Ereignisse und Zustande eintretende war, weil eine Personification eines Naturgegenstandes auf aussermythologischer Grundlage überhaupt nicht vorkam, und auch die begriffliche Scheidung eines körperlichen und geistigen Wesens der Naturgegenstände den Griechen fremd war. Ganz anders die Römer! Sie behandeln die Berge an und für sich als lebendig, als Dinge, die ebensogut wie die Menschen an allem theilnehmen, was um sie vorgeht. Während der Dichter den natürlichen Berg poetisch personifiziren konnte, musste der Künstler, dem eine Personification von den Griechen her in diesem Falle nicht zu Gebote stand, zu einer den Mitteln seiner Darstelluug entsprechenden Aushilfe seine Zuflucht nehmen; er machte den Berg dadurch empfindungsfähig, dass er dessen realistischer Darstellung eine menschliche Gestalt hinzufügte, die gewissermassen das geistige Wesen des Berges bezeichnete und deren Affecte die ihres Locals waren. Während die römische Poesie sich endlich der Naturpersonificationen in ausgedehntester Weise bediente, verschmähte sie es mit einer einzigen Ausnahme stets von diesem Nothbehelfe der Kunst Gebrauch zu machen.

Inaugural-Quaestio:

Gigantentypen und Compositionsprincipien in den wichtigsten Darstellungen der Gigantomachie.

Thesen:

1. Die Benennung der dem Helios und der Selene auf römischen Sarkophagen voranschwebenden Fackelknaben als Phosphoros und Hesperos unterliegt den gewichtigsten Bedenken.
2. In der Gigantomachie auf der Schale des Erginos ist ΦΟΙΤΟΣ für ΡΟΙΤΟΣ verschrieben.
3. Claudian de cons. Stilich. l. II. v. 197 ist statt non credit nunc cedit zu lesen.
4. Horaz Carm. II. 19 v. 23 f. ist leonis unguibus horribilique mala nicht auf Bacchus sondern auf Rhoetus zu beziehen.
5. Die von Wieseler (Annali dell Inst. 1869) Cinyras und Cupavo benannten Gestalten des Pacca'schen Phaethonsarkophages sind als Hermes und Helios zu deuten.
6. Das von Wieseler (Nymphe Echo tav. n. 2) auf den Tod des Narkissos bezogene Wandgemälde stellt den Adonis dar.
7. Die scamilli des Vitruv (de arch. III, 4. 5 u. V, 9. 4) bezeichnen die einzelnen Platten, aus welchen die Stylobate bestehen.
8. Die von Heydemann im sechsten hallischen Winckelmannsprogramm publicirte Gigantenvase strengrothfigurigen Stiles ist imitirt.
9. Der geographische Unterricht findet auf deutschen Gymnasien nicht die Berücksichtigung, welche er verdient.

Ich, ADOLF GERBER bin im September 1856 zu Segeberg in Schleswig-Holstein geboren als Sohn des jetzigen Pfarrers Wilhelm Gerber und der Fanny geb. Hager, Tochter des Bürgermeisters Hager in Glückstadt. Den ersten Unterricht erhielt ich in der Privatknabenschule meines Vaters und des Herrn Heinrich Westphal, jetzt Lehrer in Schleswig, welchen beiden ich dafür zu kindlichem Danke verpflichtet bin. Von Michaelis 1870 bis Ostern 1876 absolvirte ich die drei oberen Klassen des Gymnasiums zu Flensburg unter der Leitung einer grösseren Zahl von Lehrern, unter denen ich besonders den leider in der Schweiz verunglückten Gymnasialdirektor Dr. Otto Siefert, dessen Nachfolger Dr. Albert Müller, sowie die Herren Professoren Dr. Christian Heimreich und Dr. Adolf Wallichs, jetzt Gymnasialdirektoren zu Ploen und Rendsburg mit dankbarer Verehrung nenne. Während ich darauf von Ostern 1876 bis dahin 1878 in Leipzig vorzugsweise Sprachwissenschaft studirte, erwachte erst in München in mir eine glühende Begeisterung für die classische Alterthumswissenschaft. Herr Professor Brunn führte mich nicht nur durch seine Vorlesungen und Uebungen sowie durch liebenswürdigsten persönlichen Verkehr in das Studium der alten Kunst ein, sondern ich durfte mich auch auf einer italienischen Reise seiner Vorträge und Belehrungen erfreuen, sodass ich diesem hochverdienten Manne nächst meinen Eltern den grössten Dank schuldig bin. Daneben verdanke ich den Vorlesungen der Herren Professoren Bursian, v. Christ, v. Halm und Wölfflin sowie der Privatdocenten Dr. Julius und Dr. Vischer die mannigfachste Anregung.